SECCIÓN III

INVESTIGACIONES Y ENSAYOS

Descolonizando el género a través de la profundización de la condición *sullka y mayt´ata*

Decolonizing gender theory through the deepening of the condition *sullka and mayt´ata*

María Eugenia Choque Quispe[1]
Mónica Mendizabal Rodriguez[2]

T'inkazos, número 28, 2010, pp. 81-97, ISSN 1990-7451

Fecha de solicitud: abril de 2010
Fecha de recepción: mayo de 2010
Fecha de aceptación y versión final: junio de 2010

La conciencia de dominación de las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrobolivianas ha sido abordada desde espacios e instrumentos que el género ha reivindicado como propios, olvidando el reconocimiento de la minoridad y la condición de préstamo de la mujer. Las autoras proponen trabajar esta condición para que sirva de espejo, para transgredir la norma hacia la recuperación de la historia, la construcción de identidad como pueblo y para reforzar la autoestima de la mujer como sujeta con razón y voluntad propia.

Palabras clave: género / movimiento feminista / condición de la mujer / descolonización / mujeres indígenas - originarias-campesinas-afrobolivianas / identidad cultural

Awareness of the domination of indigenous, rural and Afro-Bolivian women has been addressed using spaces and methods that gender theory has claimed for itself, forgetting to recognise women's condition as minors who are also on loan. The authors of this article propose to work on this condition so that it serves as a mirror, to transgress the norms with the aim of recovering history, constructing identity as a people and reinforcing women's self-esteem as rational subjects with a will of their own.

Keywords: gender / feminist movement / conditions of women / decolonisation / indigenous–rural–afro-bolivian women / cultural identity

---

1 Maria Eugenia Choque es especialista en Historia Andina. Representa al Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara. Actualmente trabaja en el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, UNIFEM. Correo electrónico: Choque17@hotmail.com. La Paz - Bolivia.

2 Mónica Mendizabal es especialista en Estudios de Género. Actualmente trabaja en el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, UNIFEM. Correo electrónico: monicamendizabal@gmail.com. La Paz - Bolivia.

Después de un largo proceso de reflexión sobre el tema de género y su intervención con mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrobolivianas, presentamos nuestro análisis en este artículo[3], donde reivindicamos el carácter político del género, retornando a sus orígenes, el feminismo, y planteamos una aproximación a su manejo dentro de las intervenciones de la cooperación internacional.

En este punto profundizamos la tensión existente entre las actuales reivindicaciones de género de las mujeres indígenas comparadas con las de las mujeres de clase media. De esta tensión surgen dos condiciones: la una de minoridad y la otra de préstamo de la mujer indígena. Analizamos cómo éstas se expresan en la institucionalidad, reconocida como el chacha warmi y su influencia en el ejercicio del poder local.

Finalmente, planteamos que el horizonte de liberación pasa por la descolonización del género –recuperando su rol vital político– pero también por la recuperación de las propias voces y la historia de las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrobolivianas. Es en la reconstitución de la historia propia y la descolonización donde podremos ser facilitadoras para un proceso de reflexión libertario y emancipatorio de las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrobolivianas, como expresión de un verdadero diálogo intercultural.

EL GÉNERO COMO INSTRUMENTO POLÍTICO DEL FEMINISMO

Para quienes conocen los alcances del género como instrumento del feminismo, no le son ajenos sus orígenes, la teoría occidental feminista y sus diferentes vertientes. El feminismo es una teoría occidental que deriva del post humanismo y de la filosofía occidental donde el postulado principal es el reconocimiento de la desigualdad producto de la diferencia sexual entre hombres y mujeres y su lucha por su transformación. Para feministas como Marcela Lagarde, el feminismo es la corriente teórica que denuncia la condición de desigualdad y de dominación de las mujeres y promueve intervenciones sostenidas para revertir esta situación (Lagarde, 1996:33).

Ahora bien, el feminismo tenía que insertarse en la vida cotidiana, en la política pública y presentar resultados concretos, y para esto identifica y desarrolla un instrumento analítico que denuncia las brechas y desigualdades (estructurales la mayoría de ellas) entre hombres y mujeres: el género.

Entonces el género, como instrumento de denuncia del feminismo, mide, cuantifica la brecha y propone intervenciones para revertirla. Es un instrumento politizado, si comprendemos que la política existe por el bienestar común, el género es el instrumento para revertir las desigualdades. En nuestra práctica, a diferencia de lo que afirman las feministas radicales - autónomas, el género, como instrumento político del feminismo, permite visibilizar las brechas, identificar los espacios y las estrategias de reversión de desigualdades y diseñar las acciones que revertirán la condición. Adicionalmente es político porque reconoce en su interior al activismo feminista identificando intervenciones y sosteniendo las mismas con el fin último de denunciar la desigualdad. Su objetivo es empoderar a las mujeres y profundizar el reconocimiento societal (con todos sus instrumentos) de la desigualdad. ¿Acaso no es político el acto de constituirse responsable ante la cosa pública? ¿Y acaso no es político el reconocer que la vida privada es también asunto público?

El género se responsabiliza ante la cosa pública porque no sólo la devela, la cuestiona, deja

3 Las opiniones aquí vertidas son de exclusiva responsabilidad de las autoras y no así de la agencia del Sistema de Naciones Unidas donde actualmente trabajan (nota de las autoras).

en evidencia la desigualdad, sino también porque asume responsabilidades como instrumento –tecnocrático sí– para promover la igualdad.

Junto a la necesidad de recuperar esta fuerza inicialmente transgresora del género vinculada al feminismo reconocemos que la creciente utilización de la perspectiva de género en la elaboración de interpretaciones, diagnósticos y políticas públicas ha permitido la visibilización de las mujeres, de su problemática y las estrategias para su emancipación. Sin embargo, junto a esta visibilización también existe un desgaste por el reduccionismo con el que se lo ha manejado y por las distorsiones del discurso y la práctica en el transcurso de los años.

El vínculo que se hace de género con la exclusiva intervención de las mujeres ha despolitizado el instrumento y, como dice Lagarde, "ha mutilado teórica y filosóficamente de sus supuestos subversivos y transgresores al convertir esta perspectiva en algo neutro y casi caritativo" (Lagarde, 1996:21). Esta separación del paradigma feminista, para la autora y para nosotras, ha sido costosa.

Para las feministas autónomas y radicales el género se ha convertido más bien en ese instrumento despolitizado del feminismo. Para ellas comprender al género únicamente como un instrumento técnico es, a su vez, "un instrumento tremendamente patriarcal porque despolitiza el feminismo" (Aldunate, 2010: 1). Si bien reconocen sus orígenes en la teoría feminista y su razón de ser en la denuncia de las opresiones de las mujeres, también aluden a la despolitización del género a partir de los años sesenta y setenta, cuando el movimiento de mujeres de clase media latinoamericana "lo apropia para imponer políticas públicas neoliberales" (Paredes, 2010:20). Apoyan sus afirmaciones en las corrientes del feminismo liberal que a partir de los años ochenta y noventa llegaron con mayor fuerza, y es que la preocupación de ese entonces era llenar el aparato estatal de políticas públicas a favor de las mujeres para inicialmente promover el reconocimiento de la desigualdad. La política pública jugaba ahí muy bien su rol y era el de tratar el tema común: lo público promoviendo normas que limiten su alcance con un impacto punitivo en caso de necesidad.

Hasta aquí el género seguía perdiendo fuerza política porque precisamente no reconocía en su interior el elemento vital que promovía la desigualdad: la clase y el origen étnico.

Esta tensión (género como instrumento del feminismo y su despolitización) volvió los primeros años del gobierno del presidente Evo Morales para poner por encima de la tensión los elementos vitales que recuperan el carácter político del género: la desigualdad en términos de clase, etnia y en términos de un sistema estructural injusto que impuso a las mujeres indias, originarias, campesinas y afrobolivianas el peso del colonialismo y el patriarcado en sus cuerpos, haciéndolas mucho más marginales y excluidas que las mujeres de clase media.

Nadie puede negar esta desigualdad y el mayor impacto del colonialismo y el patriarcado en los cuerpos de unas por encima de las otras. Y aquí nos permitimos una licencia: el descubrir esas formas de opresión de una clase sobre otra, se constituye en un acto íntimo de reconocimiento de clivaje doloroso personal, producto de vivir con hombres y mujeres (pero sobre todo mujeres) la masacre, el miedo y los efectos de la violencia política. Sólo vivir un trauma de estas dimensiones puede sacar el velo de los ojos que la clase y sus prácticas inconscientes nos impone; solamente vivir el trauma y compartir el dolor de la muerte, puede hacer comprender que la piel blanca frente a la piel indígena, en el país, había tenido un valor superior; que las relaciones sociales y las estructuras de poder se habían construido en base a ese hecho; que lo económico, político y cultural se había estructurado en base a ese pigmento azaroso. Al reconocer esta desigualdad fáctica y no permitir que la justificación a los



Romanet Zárate. *Sin título*. Tinta sobre papel. 2009

hechos se apodere de la conciencia, abstrayéndonos de la realidad, junto a la profunda vergüenza, es que reconocemos, a su vez, el uso discrecional del instrumento "género" por unas, sin escuchar, mirar y dar un paso a un costado para que sean las otras quienes reivindiquen ahora sus demandas y necesidades y, por lo tanto, construyan sus propios caminos de liberación.

Después de esta licencia, consideramos que son cada vez menos las diferencias que nos dividen con las feministas autónomas, con las indias, con las afrodescendientes y las campesinas, porque como ellas, nosotras hemos vivido subordinaciones de género, también de clase y etnia. Aunque con algunas la clase nos diferencie, nos une las mismas opresiones de género.

Entonces preguntamos: ¿existe algo más político que promover la emancipación de las mujeres reconociéndose sujetas de la transformación individual y societal? Y es que ellas, las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrodescendientes, a la par de ser protagonistas del resurgimiento de la identidad y conciencia indígena, no sólo ponen en debate la cuestión de género sino que evidencian la ineficacia de la política pública hasta ahora construida con ese enfoque. Como Fernández nos dice "tanto el conflicto de género como la cuestión étnica contribuyeron a ocultar el contenido de clase y dominación colonial de las políticas públicas" (Fernández, 2009:15). En el análisis de la instancia que actualmente se ocupa de los asuntos de género, el Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, se ha perdido de vista el camino procesual que hay que seguir para desmontar el patriarcado y el colonialismo, quizás porque su única mal entendida función es producir la política pública. Y es que el primer paso proviene del reconocimiento de la desigualdad haciéndola consciente en el discurso y en la vivencia de la mayoría de las mujeres, posteriormente sigue la implementación de instrumentos y políticas públicas que a nivel discursivo plantean "el desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, de control de la sexualidad, de ideologías y de formas de conocimiento y saberes" (Fernández, 2009:15).

La crítica no se dirige al horizonte de salida, que no tiene nada de malo; más bien se encuentra en el plano de las buenas voluntades, más que de la realidad concreta… ¿Acaso no se trataba de promover un verdadero diálogo intercultural y por lo tanto del reconocimiento del daño y la reparación del mismo? Pero esto no se lo puede hacer desde nuestras voces, nuestros códigos y nuestros instrumentos, sino más bien son ellas las que tienen que apropiarse de este objetivo reconociendo la desigualdad que su entorno cultural promueve, reconociendo sus relaciones con sus compañeros varones y volviendo a reconocer el punto de partida diferenciado en el que se ubican con relación a los varones de sus comunidades.

EL GÉNERO UTILIZADO POR LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Ahora bien, necesitamos desarrollar la idea del feminismo liberal para comprender cómo éste no ha podido recoger la diversidad planteada (al final de lo que se trata es de reconocer que las mujeres de clase media que enarbolan el feminismo liberal no recogen ni la voz ni las demandas y menos la realidad de las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrodescendientes) y, ante esta imposibilidad, cómo es todavía posible enriquecer este feminismo con la práctica actual.

Dentro de las distintas corrientes del feminismo, una de ellas, la que promueve el trabajo dentro de la política pública y su inserción en el aparato de gobierno, su vínculo con la sociedad civil y el beneficio que de ella se desprende, es el feminismo liberal. Este tipo de feminismo confía que los resultados en la política pública y en la responsabilidad del Estado en distintos ámbitos –educación, salud, producción u otros– tendrán

impacto porque su capacidad de réplica estaría asegurada por su mera existencia.

Un representante de ese feminismo es el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), agencia no residente del sistema, que inició el año 2007 el Programa Inclusión de Género, Raza y Etnia en Programas de Reducción de Pobreza. Este es un programa regional vigente que culminará el año 2013. El proyecto consiste en la promoción sistemática de la incorporación de las dimensiones de igualdad de género e igualdad racial y étnica en los programas y proyectos, gubernamentales y no gubernamentales, de lucha contra la pobreza y la desigualdad social, en cuatro países de Latinoamérica, en los cuales las poblaciones femeninas negra e indígena son altamente significativas.

Lo que el proyecto había previsto, enriquecido por la intensidad y la dimensión con la que hemos trabajado, fue el empoderamiento de las mujeres –en este caso indígenas, campesinas y afrodescendientes– expresado en el reconocimiento inicial de la desigualdad, en la verbalización de esa desigualdad, en el testimonio concreto de las mujeres, en la apropiación de competencias y conocimientos, en el ejercicio de éstos y en la capacidad de reconocer el punto de partida en el que se encuentran. Es este punto de partida el que hemos profundizado, pero no desde nuestra posición de mujeres de clase media –de distintos orígenes– sino desde el discurso de ellas, desde su experiencia, desde su propio reconocimiento de la desigualdad, desde la vivencia de la discriminación y la exclusión, desde sus heridas coloniales y patriarcales.

CHACHA/WARMI: ESTRUCTURA ORGANIZACIONAL

Las heridas patriarcales se evidencian en el acceso a los cargos de ejercicio de poder en las comunidades, lo que se conoce como el Ejercicio Dual del Gobierno Originario (EDGO); son las estructuras de las autoridades originarias que consignan el ejercicio de la participación política en condiciones de desigualdad precisamente por el autoritarismo y machismo comunal. Las autoridades mujeres reconocen la existencia del chacha warmi, como una estructura dual mediante la cual ambos, marido y esposa, ejercen autoridad. El chacha warmi es un espacio de sabiduría pero que sitúa a las mujeres en el espacio ritual más que en la toma de decisiones. María Eugenia Choque nos confirma lo anterior cuando dice: "el espacio ritual, es de la mujer, la preparación de la fiesta es responsabilidad de ella y por esto tiene mayor facultad incluso de decir mi fiesta, mi cargo" (Choque, 1999:73). Sin embargo, junto a este rol, cuando nos disponemos a escuchar atentamente lo que dicen las mujeres, evidenciamos que existen las unas que desean formarse y, por lo tanto, confirmar ese deseo a "su tata", y están las otras que se sienten angustiadas y presionadas por la obligación de ejercer autoridad, así lo demuestran los testimonios en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) en el taller sobre Chacha Warmi que se promovió al interior del Programa Incorporación de Género, Raza y Etnia en Programas de Pobreza en Bolivia.

Unas dicen: "nuestros *t`atas* (esposos) piensan que queremos hablar mal de ellos" (CONAMAQ, testimonio 2010); otras afirman: "queremos aprender más, para ejercer mejor nuestros cargos" (*Idem.),* pero están las que, con lágrimas y ahogo, verbalizan la angustia de la presión que se ejerce sobre ellas de la siguiente manera: "Yo no quería venir, yo quería quedarme con mis wawitas… solas las he dejado" *(Idem.*). Están también las que temblando y obligadas hablan ante la mirada atenta y fija de su pareja hombre. En esta reflexión hemos encontrado ambas posiciones: liderezas que cuentan con el apoyo de sus parejas y en ellas se rebela amplia

independencia, hasta mujeres sojuzgadas y aun intimidadas por la costumbre, la tradición y la imposición comunitaria.

El racismo y la minoridad se evidencia y expresa en las compañeras afrodescendientes. En su último Encuentro Nacional de Mujeres Afrodescendientes, realizado el 15 de abril de 2010 en la ciudad de La Paz, conocimos por los testimonios que la discriminación y la exclusión toman formas crueles y se acercan a prácticas de esclavitud. La piel morena y negra es lamentablemente una licencia para el peor de los atropellos: la violencia y el abuso sexual. Las mujeres afrodescendientes describen: "el ser mujer negra o de color es para los hombres sinónimo de esclavas y sirvientas sexuales" (CADIC, testimonio 2010); "el hombre no deja que la mujer tenga vida propia, por ser negra, es tratada como su esclava, cualquier descuido es castigado y debe someterse a sus órdenes y cualquier servicio sexual que el desee" (*Idem.*). Este reconocimiento recientemente más profundizado de la diversidad étnica en las mujeres afrobolivianas les ha permitido realizar el vínculo inmediato con la necesidad de que sean también sus derechos los que se les reconozcan. El reconocimiento de su particularidad como colectivo de mujeres dentro de una sociedad afro es un avance importante.

Otro grupo de mujeres que recibe de la sociedad el trato de menores, incapaces y dependientes, por lo tanto sujetas a diferentes maltratos, son las trabajadoras del hogar. Este sector es una bisagra entre una todavía sociedad racista y discriminadora frente a una mayoría indígena. Son mujeres que por su origen, por sus limitaciones económicas y por las escasas oportunidades educativas que han tenido ejercen inicialmente el servicio doméstico al verse obligadas a migrar a las ciudades. Posteriormente, descubren la posibilidad de estar afiliadas en sindicatos, que de una u otra manera las organizan alrededor de la defensa de sus derechos. En este grupo de mujeres y por el carácter del trabajo –privado en esencia– percibimos (producto de la observación y escucha atenta de las autoras en los talleres promovidos) actitudes de minoridad y desprecio de la sociedad hacia ellas, frente a un cada vez mayor proceso de independencia institucional.

La reformulación de la Ley 2450 del Trabajo Asalariado del Hogar relatado por ellas demuestra esto último. Una de sus liderezas nos dice: "incluir la especialización en el trabajo de la trabajadora del hogar es el instrumento que hemos definido nosotras para hacer que los empleadores valoren nuestro trabajo" (Federación Nacional de las Trabajadoras del Hogar, testimonio 2010).

Las mujeres del Oriente son otra muestra de cómo se estructuran las sociedades alrededor de la idea de incapacidad y de subordinación. La sociedad en su conjunto y los mecanismos de relacionamiento existentes en ella están construidas para no permitir el cambio ni la transformación de los roles asignados a hombres y mujeres. Hemos establecido vínculos con mujeres jóvenes, dirigentes, liderezas que a sus 20 años cuentan ya con más de cuatro hijos. Las mujeres del Oriente denuncian en sus testimonios la desigualdad expresada en prácticas perversas en contra de ellas. Una lidereza con mas de 15 años de experiencia dirigencial nos cuenta: "y la mujer no era capaz de decidir por ella, pobrecita si lo hacía, al día siguiente tenía toda la cara, los pies y las manos con moretes, ni hablar del vientre y la espalda" (Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz, CPESC, testimonio 2010). La violencia es el mecanismo que queda más a la mano para impedir la independencia de la mujer.

En el caso de las mujeres indígenas guarayas, organizadas en la Central de Mujeres Indígenas Guarayas (CEMIG), se realizaron talleres de debate sobre su situación tanto en el ámbito privado como público. Los testimonios son una muestra de cómo muchas mujeres afrontan situaciones de violencia. El esfuerzo por salir del

seno familiar hacia un espacio público organizacional, pasa por la aprobación de la pareja, y cuando se encuentra en el ámbito público, su participación es objeto de debate y crítica, por cuanto las autoridades varones "aún no ven con buenos ojos, el involucramiento de las mujeres en el proceso organizacional" (CEMIG, testimonio 2010). Si bien la lucha por la defensa de sus derechos recae en hombres y mujeres, son los varones quienes tienen una participación más visible.

El proceso de liderazgo para las mujeres guarayas, que habitan en la Tierra Comunitaria de Origen conocida como tierra Guaraya (TCO), ubicada en el departamento de Santa Cruz, presenta dificultades al salir del ámbito privado al organizativo, como las encargadas de la alimentación para la dirigencia marchista que, con el transcurso del tiempo, poco a poco pasaron a ser la fuerza activa del movimiento indígena en el Oriente. El logro de las mujeres indígenas guarayas ha sido involucrarse, juntamente con sus hijos e hijas, en la reivindicación organizacional. La mayor parte del tiempo en las marchas las mujeres caminan con sus pequeños hijos e hijas.

En la Central de Pueblos Nativos Guarayos (COPNAG), organización mixta que aglutina a hombres y mujeres, cuya representación recae generalmente en los hombres, llevó varios años de lucha interna lograr que las mujeres accedan a ser parte de la dirección de la organización. Así se eligió a la primera mujer, Elida Urapuca, a la cabeza de la COPNAG, y así fueron incorporando a líderes jóvenes. Este trabajo de unidad ha llevado a la conformación de la Central de Mujeres Indígenas del Beni, cuya dirección, actualmente, se encuentra en manos de una mujer joven, que ha logrado incorporar a las mujeres liderezas mayores en un diálogo intergeneracional de aprendizaje a través de las historias de vida, conociendo la historia de lucha y sufrimiento de las mayores, para ser aceptadas primero dentro de la organización mixta y, posteriormente, para la consolidación de la misma organización de mujeres.

La reivindicación de derechos es una lucha continua desde el hogar, luego pasa a los espacios en la organización y se da, con mayor fuerza, en el mundo externo, con las empresas forestales, madereras y otras que continuamente vienen asechando sus territorios.

Las mujeres yuracarés viven a lo largo del río Chapare bajo la jurisdicción de los municipios de Villa Tunari y Chimoré del departamento de Cochabamba. Esta extensión es una de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) con mayor riqueza de recursos territoriales, sin embargo, por la dificultad de acceso –la única vía es el río Chapare–, las condiciones de vida de la mujer yuracaré son de total abandono. Son poblaciones con pocas oportunidades de educación, sobre todo las niñas, quienes desde temprana edad, a los 12 y 13 años, tienen su primer hijo/a, y a sus 15 ó 17 van por el segundo embarazo. En la zona, un aula alberga a dos o tres cursos, con un sólo maestro o maestra. Las oportunidades para el liderazgo femenino son escasas en regiones tan alejadas como la TCO yuracaré.

La estructura organizativa se funda en la figura del cacique, quien es la cabeza de la representación. Hasta la fecha, en la historia del pueblo yuracaré, se ha dado la asunción de una sola mujer indígena al rol de cacique, y para llegar al mismo se tuvo que sensibilizar a su pareja. Hoy se mantiene en su liderazgo a pesar de las críticas y reproches de las mismas mujeres.

Desde el espacio laboral e institucional del programa Pobreza del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, se evidencian dos condiciones que en aymara describen muy bien la posición de las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrodescendientes: la *sullka* (minoridad) y la *mayt´ata* (prestada).

Ambos términos han sido reflexionados por María Eugenia Choque. Sus trabajos sobre el

tema de inequidad de género en la mujer indígena giran alrededor de la condición social de *sullka* (en aymara, minoridad). Para Choque, "esta condición muestra cómo la cultura aymara basa sus relaciones de desigualdad mediante una forma muy sutil de encubrir la subordinación y marginación de la mujer" (Choque, 2009:10). Este grado menor de la mujer en la comunidad tiene sus raíces en la educación donde se reproduce las condiciones subjetivas de relacionamiento social en las familias, en el paso de la autoridad paterna a la autoridad del marido. Esta condición de minoridad es también compartida por los hijos/as en las comunidades.

Por otra parte existe la condición de prestada: *mayt`ata*, término que se refiere a aquello que no es propio, es decir, prestado. Choque nuevamente nos dice que "es en la esfera doméstica que la mujer se constituye un ente no propio, que no es de la familia… entonces la inversión en su crianza debe ser mínima" (Choque, 2009:10). Esta condición se reproduce cuando la mujer sale del seno de la familia para caer en el seno del hogar del marido.

Ahora bien, de eso se trata precisamente, de reconocer que las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrobolivianas parten de puntos diferenciados y de condiciones que las colocan en desventaja frente a sus compañeros, esposos y/o padres, no para lamentarnos sobre esa condición sino para ratificar la necesidad y el compromiso de trabajar por la equidad y también por la igualdad.

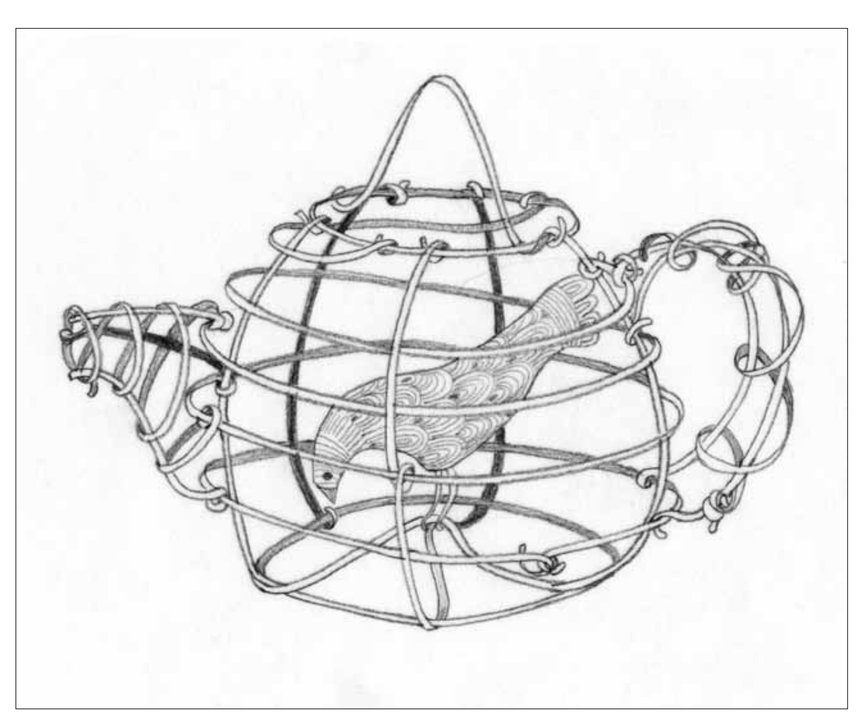
Las estrategias de liberación que ellas definen para enfrentar ambas condiciones se relacionan con procesos identitarios comunitarios en la búsqueda de mayor autodeterminación en la toma de decisiones, mayor responsabilidad individual por las decisiones que se toman, en el ejercicio del poder político, en el ejercicio de su rol de líderes desde el Ejercicio Dual de Gobierno Originario (EDGO), en el uso de la palabra, en la redistribución de la carga doméstica en la vida privada, en el reconocimiento de la desigualdad y, por lo tanto, en esa vivencia interna y concreta de que si no reconoce su punto de partida será difícil enfrentar las capacidades aun ausentes, las oportunidades de formación para un fin último, su empoderamiento, el enfrentamiento con quien las oprime y para reivindicar, pero sobre todo, para disfrutar y gozar el ser mujeres con igualdad de condiciones, oportunidades y derechos que su par masculino.

CONDICIÓN DE MINORIDAD DE LAS MUJERES INDÍGENAS, CAMPESINAS

La larga experiencia investigativa y de reflexión de las autoras hacia el interior de nuestros ayllus, markas, tentas y capitanías, está referida con exclusividad a la historia de las mujeres oprimidas y de los segmentos sociales excluidos de la "sociedad boliviana". El interés va articulado a una reflexión interna, un aprendizaje colectivo, por cuanto es la mujer, que en su condición de madre, porta una cultura e ideales culturales que se desarrollan en una situación adversa. El reto es recrear esa potencialidad en base a la cultura de la identidad, que trae también la condición del sullka cancaña (condición de minoridad).

La realidad está marcada por la dominación colonial que buscó borrar la identidad colectiva autóctona, el ser como una es, con su forma de gobierno, sus autoridades tradicionales, sus conocimientos y saberes del cual son portadoras las mujeres indígenas. La relación de la mujer indígena continúa marcada por la violencia, unas veces encubierta y otras veces visible.

La sociedad indígena enfrenta el dilema de aferrarse con terquedad a su identidad y cultura o romper con su identidad llevándola hacia la asimilación, para adscribirse a un mundo ajeno en calidad de marginado. El razonamiento colonial funcionó en base a la lógica de la asimilación, así las culturas aymara, qhichwa, guaraní, yuracaré,



Romanet Zárate. *Sin título*. Lápiz sobre papel. 2009

guaraya, hasta no hace mucho, fueron etiquetadas como *culturas populares*; los originarios casi por decreto fueron convertidos en campesinos, y en la ciudad, enmarcados dentro de lo popular.

Después de siglos de dominación, las identidades y culturas de las naciones aymara, quechua, guaraní o de otros pueblos, están otra vez en vísperas de recobrar su verdadera naturaleza y pujanza; sin embargo este proceso corre el peligro de empañarse ante la cooptación que proyecta una fracción de la cúpula del actual gobierno que busca hacerse del protagonismo en el próximo pachakuti[4]. Pues lo colonial, que es pensado por esta elite como la respuesta a la contradicción colonial, se construye justamente en base a una reelaboración simbólica del papel desempeñado por la mujer indígena en la confrontación colonial, principalmente en la conquista, vista esta coyuntura como el origen de la identidad mestiza. Esta recreación, muestra a la mujer indígena como "gustosa", "voluntariosa" y "colaborativa" a su violación y al surgimiento de una identidad que hoy es propuesta por la elite como la reemplazante de la originaria.

Lo expuesto brevemente y los testimonios de las mismas mujeres sirven de marco referencial para apreciar el rol que desempeña la mujer indígena en la reproducción de una cultura e identidad propia enraizada en milenios de historia y tradición, sin olvidar también su condición de *sullka cancaña*.

Una mirada al pasado de libertad muestra a la mujer ejerciendo distintos niveles de poder y no meramente simbólicos, como sucede hoy. Su destierro al ámbito de lo privado, en el que las tareas domésticas se constituyen en funciones primordiales y de su exclusividad, brindan a la mujer una condición menor. Los conquistadores y sus descendientes la amanceban, la reducen a la servidumbre. Y los varones indígenas, ante el peligro de perder a sus mujeres y de que éstas contaminen su sociedad, amargados y recelosos, la confinan al seno de sus hogares. La reclusión y marginalidad de la mujer indígena desde ese momento será una característica de nuestra realidad. Sin embargo, la cultura e identidad originaria sólo pudieron tener asegurada su reproducción y continuidad gracias a la madre que desde su regazo fue comunicando, en nuestro idioma y casi en clandestinidad, la tradición ancestral de conocimientos, literatura, arte, en resumen la cosmovisión andina y amazónica.

Ahora bien: ¿cuál es el rol de la mujer indígena en la comunidad rural? Pese al patriarcalismo andino que la sujeta, esta mujer, en la producción de su cultura, no encuentra graves interferencias. El modelo chacha-warmi funciona para la comunidad porque ella es productora de bienes, a pesar de reproducir su condición de sullka cancaña. Sin embargo la mujer aymara urbana, la mujer que en su condición de dirigente vive con un pie en la ciudad y con un pie en el área rural, al tener que desenvolverse en un ámbito hostil, está obligada a generar una serie de estrategias que la llevan generalmente a éxitos superiores al de su pareja. Alcanzar esta situación, empero, tiene un costo, el de sufrir una doble violencia: doméstica y colonial; la primera generada por sus esposos y la segunda por el sistema de dominación. Aquí estamos hablando de una doble explotación y discriminación de la mujer indígena: una signada por el sistema colonial y la otra de género.

En esta situación la mujer genera formas exquisitas de feminidad y cultura. No hay más que contemplar la moda femenina, la constante modernización (entendida en los marcos civilizatorios andinos) de las danzas, la radio, la comunicación, el canto, etcétera. Esta mujer, si bien no tiene las mismas habilidades que las tejedoras jalq'as de Chuquisaca, lleva en los eventos más importantes de su vida y de su cotidianidad

4 Concepto aymara: *pacha*, tiempo y *kuti*, devenir; devenir del tiempo.

el tejido andino del aguayo, o sino, siguiendo la tradición andina, continúa vistiendo lo que queda del antiguo vestuario chumbi (mantas, fajas). El vestuario de la mujer está lleno de símbolos y el arte textil, que a decir de algunos antropólogos resulta una actividad conceptual como la literatura o la pintura, comunica una forma de percibir el mundo.

En las tejedoras comunarias, ésta actividad se ha constituido en una de las tareas imprescindibles de identidad aymara-qhiwchwa; pues los tejidos revierten una expresión simbólica de la historia y tienen el poder de transportar hacia un pasado lejano antiguo, traducido en leyendas y mitos, que se van transmitiendo de generación en generación. La mujer recrea toda esta tradición oral, a través del arte del tejido y la música.

La mujer aymara, en su tradición, su vestimenta y pujanza económica, sintetiza la simbología andina y el avance del pueblo indígena hacia un futuro más digno y de autonomía. Tanto las gestas heroicas, la producción del arte como la cotidianidad están marcadas con la presencia innegable de la mujer, desde el espacio del silencio, más que de la palabra. No hay duda que somos las mujeres las portadoras del saber y el conocimiento reproducido a través del idioma.

Los varones están más expuestos a la aculturación, situación evidente en la vestimenta: ¿qué varón no se ha occidentalizado en su vestimenta? De ahí que la mujer andina no es de ningún modo el *puente de transición* de una identidad indígena hacia una mestiza. La mujer, más que el varón, es la guardiana de la cultura y la identidad indígena.

Cuando decimos que la mujer cuida de su reproducción, no estamos pensando en que guarda testimonios *congelados* en el tiempo, sino que la cultura aymara, qhichwa, guaraní, yuracaré, guaraya y de otros pueblos, es viva. Si la mujer transgrede normas impuestas por la dominación y por su sociedad, de ninguna manera deja su cultura.

En este sentido, la mujer indígena de las ciudades como las comunarias comparten la responsabilidad de proyectar la cultura, basada en la identidad, unas, como en el caso de las jalq'as, cuidando la exquisitez artística de los tejidos, y otras, como las urbanas, añadiendo *coquetería* y una búsqueda incansable de elementos estéticos para resaltar su belleza y feminidad.

El idioma, otro de los principales elementos de la cultura indígena, ha hecho posible una comunicación generacional de la tradición oral, basado en cuentos y mitos. Su interacción muy íntima con los hijos y su labor en el proceso de socialización ha hecho de la mujer la principal propulsora del idioma; con la educación de los niños desde el ámbito familiar y hogareño ha permitido fundar las bases de una identidad indígena, basada en la diferencia.

Asimismo, ligado con el hogar y la maternidad, el conocimiento científico no fue descuidado. El saber de las parteras compite con toda la sofisticación de la medicina occidental. Las mujeres hasta hoy resisten optando por su propia medicina y para esto son muchos los factores que influyen: la distancia y la falta de caminos impiden que una mujer en estado de embarazo pueda llegar a un centro de salud, y si lo logra, únicamente encontrará a una persona encargada de la enfermería, entonces el sacrificio de traslado fue inútil.

La mujer indígena, en sus diversos niveles de organización y formación lucha por liberarse de la manipulación política y del paternalismo de la acción social. La búsqueda de conformar una sociedad donde el pluralismo sea norma de convivencia es una de las grandes preocupaciones, de ahí que aportamos a este proceso con nuestra propia diferencia de género y de cultura. Pero para que esto se convierta en realidad debe, antes que nada, respetarse la diferencia, tanto por la llamada sociedad global como por los propios varones indígenas.

Participación y democracia fueron palabras huecas hasta hace poco, por cuanto eran *enseñadas* desde el púlpito de un paternalismo casi aberrante. Hoy las pocas mujeres indígenas y mujeres mestizas aliadas en este proceso, que podemos hacer escuchar la voz de nuestras hermanas y de nuestro pueblo, nos encontramos abriendo brecha para que el pachakuti sea una realidad efectiva y plena, y desde los niveles más locales, se ha empezado un proceso de autonomía basado en los propios sistemas de organización social, económica y política como es el ayllu[5].

Entonces, el proceso de descolonización implica esta mirada interna hacia las mujeres, en sus formas de organización, sus conocimientos y saberes en los distintos niveles de su vida cotidiana y pública, que parten de una lucha doméstica y llegan hasta lo público. El debate del sullka cancaña implica también una mirada profunda desde las mismas normas y reglas de conducta propias a una vida colectiva, que equivale a una reflexión mutua entre hombres y mujeres.

Jaqirux jaqirjamaw unjaña (toda persona debe ser vista o considerada como persona), cuando se refiere a persona se refiere tanto a la mujer como al hombre, con todas sus potencialidades y capacidades, entonces: ¿cómo hacer que se cumplan estos principios internos de la misma comunidad?, ¿el principio de la dualidad se complementa con el principio señalado? La dualidad no significa antagonismo, sino contrarios que se complementan, y tiene su fundamento en la filosofía profunda de los pueblos, por ejemplo: la vida y la muerte, el día y la noche, lo malo y lo bueno, arriba y abajo, izquierda y derecha, hombre y mujer, reflejados en la división del espacio territorial, comunidades o ayllus que pertenecen arriba, y comunidades que pertenecen al territorio de abajo. Esta dualidad y complementariedad se refleja en la vida de los hombres y las mujeres como en el espacio ritual y simbólico, deidades de arriba y deidades de abajo, es decir que la dualidad da vida al universo en su amplio entendimiento de la naturaleza.

Qhip nayr uñtasaw sarnaqaña (se debe caminar recordando el pasado para enfrentar el futuro). El interés tiene que ver con el espíritu colectivo de concepción de mundo y construcción de sociedad. Este espíritu se encuentra traducido en *qhip nayra* (pasado futuro, atrás y adelante) y tiene que ver con la recuperación de la historia basada en la oralidad fundamentalmente de la mujer indígena, que sirve para rescatar y reconstruir la historia de nuestros pueblos.

Qhip nayra es un método de conocimiento basado en el concepto de *nayra*, cuya traducción literal es *ojos*, pero que también significa *pasado* (*nayra pacha* es tiempo, época antigua); una traducción conceptual al español es *visión*, que integra la memoria del pasado al futuro, es decir es la visión del futuro, que conlleva los profundos sentimientos de ser. Entendido también como la plenitud del suma qamaña, la integralidad del bienestar del ser humano, sea hombre o mujer, traducido en bienestar económico, social, cultural y político, individual y colectivo.

Qhip nayra, a su vez, enfatiza en la visión y voz propia como en su momento reclamó el cronista mestizo Garcilaso de la Vega al referirse en su "proemio al lector" frente a la interpretación "fuera de la propiedad" hecha por los cronistas españoles (Garcilaso de la Vega 1605:4); la voz propia implica el esfuerzo de fortalecer el pensamiento propio, *jiwas pachpa, jiwas warmi* (nosotros mismos, nosotras las mujeres).

El énfasis puesto en la *propiedad de la voz indígena* en este caso *de la mujer indígena,* es también una deconstrucción de los fundamentos de la historiografía de la colonización para mostrar desde la perspectiva originaria al Abya Yala

---

5 Sistema de vida de los pueblos indígenas.

como identidad, como un todo enfrentando su proceso de afirmación de derechos colectivos. En nuestro caso, la tradición oral (conocimientos y saberes) como la historia oral son fuentes que renuevan constantemente la reconstrucción de la historia de los pueblos; la historia de vida también ayuda a conocer la historia de una colectividad (Mamani, 1989). La voz de las mujeres es la fuente privilegiada de información que cuenta y que nos marca hechos, sucesos e hitos importantes a través incluso de la lectura silenciosa del arte del tejido, los mitos, las leyendas y los cuentos. Los ancianos y sobre todo las mujeres guardan toda la sabiduría que encierra la memoria de los pueblos. *Entonces la descolonización es precisamente este desmontaje colonial del conocimiento hacia un conocimiento basado en los saberes y conocimientos que guardan las mujeres.*

Jaqjamaw sartaña, janiw awkin unraq aljañati (se debe caminar como gente, no se debe quebrar la honra de los mayores). El concepto de gente se entiende como hombres y mujeres en la misma condición de seres humanos, con las mismas responsabilidades, capacidades, fortalezas y debilidades, no conlleva ninguna sugerencia a que debe ser el hombre o la mujer, sino se refiere a ambos.

HACIA LA DESCOLONIZACIÓN

No nos queda duda de que transitamos hacia procesos de descolonización. Si en la década de 1970, las acciones de descolonización eran restringidas por las condiciones limitadas en el ejercicio de la libre expresión, es la intelectualidad indígena, a pesar de la adversidad, la que mostró el rostro indígena en el Chuquiyawu Marka.

Aquí recordamos a Ramón Conde Mamani, que desde la universidad de la calle, la plaza Tupak Katari, en la ciudad de El Alto, o desde la Garita de Lima o la plaza San Francisco en la ciudad de La Paz, hacía que las palabras de Tupak Katari volvieran a resonar: "nayaw jiwta, nayxarusti, warankanaw kutinipxani". Tambien recordamos a Reymando Tambo y muchos otros hermanos que pasaron al olvido y que ahora descansan en el regazo de los apus y las awichas. Son ellos quienes vivirán en la memoria de cada uno de nosotras y nosotros, porque aprendimos la rebeldía y el compromiso de la restauración del Qullasuyu. Es en este transitar de la relación estrecha entre lo urbano y rural, que estuvimos conectados con Malku Apu Kamani, Andrés Jacha Qullu, Apukamayu Rufino Phaxsi Limachi, Apu Amawta Julián Urgarte, Apu Mallku Leandro Condori, Apu Amauta Domingo Jiménez, personajes de quienes bebimos la historia desde abajo y reconocimos la falsedad de una sola historia. En términos de descolonización, lo que hicimos es el desmontaje de la historia oficial, escrita para justificar su situación de privilegio en el marco de una educación que nos obligan a aprender. Vemos con pena que hoy en día nuestros niños, niñas y jóvenes están obligados a memorizar en las escuelas, en los cuarteles, colegios y universidades una historia inventada.

La lectura de algunos textos de épica indígena, especialmente los referidos a las rebeliones anticoloniales, fue el acelerador ideológico para la formación de grupos como 15 de Noviembre, el Movimiento Universitario Julián Apaza y el Mink'a[6], sobre todo éste último, que permitió el reencuentro con nuestra identidad desde las aulas universitarias de la San Andrés. La conciencia autónoma, todavía aún débil, requería para su fortalecimiento *zambullirse* en el pasado, cuanto más remoto mejor. El comienzo de la pesquisa historiográfica indígena, no puede entenderse

6 Al respecto existe una abundante bibliografía. Véase Javier Hurtado, *Katarismo* (1986); Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos* (2003); Xavier Albó y Esteban Ticona, *Machaqa la marka rebelde* (1998).

desligado de la necesidad colectiva de sobrevivencia étnica.

El Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) fue la fuente para el surgimiento de la historiografía india/aymara. Sus aportes, tanto individuales como colectivos, estuvieron orientados por el objetivo de escribir la historia de resistencia y lucha contra el colonialismo; sin embargo, el interés no era meramente historiográfico, sino de carácter teórico, por cuanto su comprensión no sólo beneficiaba al conocimiento sino también a la formulación de una acción política que apunte a su solución.

En este camino se suman otras iniciativas como la de Roberto Choque Canqui, que partió básicamente de la duda respecto a una narrativa, desde todo punto de vista extraña, incluso dudando de nuestra fisonomía. Existía alguna verdad en la paternidad de la "patria boliviana", personificada por los generales venezolanos Simón Bolívar y José Antonio de Sucre y toda su cohorte de *mártires criollos*[7]. Para probar aquello fue necesario desarrollar un trabajo empírico en los archivos: el rastreo no de la historia indígena, sino de la historia criolla de la gesta. De ahí que la investigación nos permite rescatar a su vez la historia de reconstrucción en este debate de procesos de cambio. Consideramos que es necesario retomar las propuestas de reconstitución de Santos Marka Tola y Nina Quispe, porque son parte de un proceso actual, por el cual transitan los ayllus, markas y suyus, tentas y capitanías, porque la descolonización implica la restauración del Qullasuyu, como la vía para profundizar de una manera más apropiada la descolonización, para el país, para los pueblos y su gente en general, y para esto es necesario recuperar los aportes del movimiento indio, y el rol de las mujeres indígenas, que lideraban al igual que las autoridades varones, y que en su condición de cacicas, tenían el mismo rango de autoridad y decisión.

RECONSTITUCIÓN Y DESCOLONIZACIÓN: EL VALOR DE LO PROPIO

La reconstitución y la restauración es el proceso de reconstruir la memoria, los conocimientos y saberes del cual son fundamentalmente portadoras las mujeres. El recurso de la historia y el saber interpretarla implica el diálogo permanente entre jóvenes hombres y mujeres con los ancianos y las ancianas, los primeros escuchando y aprendiendo y los segundos hablando, enseñando y también aprendiendo, porque los conocimientos y saberes son innovadores. En esta perspectiva el aprendizaje es colectivo, un aprendizaje dirigido a nuevos protocolos de convivencia y diálogo entre distintos actores sociales y políticos del país. Esta experiencia nos llevó a reconstituir los ayllus, en base a la consulta al pasado y la experiencia consustancial de las autoridades con la mirada en sus títulos, los *qhipis* (los atados, los bultos) por los que las autoridades lloraban.

El 14 de febrero de 1915, Santos Marka Tula junto con otros caciques de La Paz, emprenden un viaje a Sucre a pedir amparo y garantías para sus gestiones y contactan caciques de otros departamentos. Como consecuencia de estas gestiones Santos Marka Tula es apresado el 13 de octubre de 1917, acusado de sublevación. Al salir de la cárcel comienza nuevamente a reunir sus testimonios, tanto en las comunidades como en las notarías, hasta que nuevamente le toman preso en marzo de 1918. Poco tiempo después, organiza un viaje por varios departamentos para

7 Existe una extensa producción bibliográfica que pretende explicar los fundamentos de la constitución de la república y, ante todo, los orígenes de la "nacionalidad". Por ejemplo, Ramiro Condarco, *Orígenes de la nación Boliviana* (1977); Sabino Pinilla, *La creación de Bolivia* (1975); Humberto Vásquez Machicado, *Orígenes de la nacionalidad boliviana* (1975).

recomenzar, incansable, la reconstrucción de sus documentos. Cuenta Celestina Barco: "el título era muy querido, por eso también mi papá, sabía llorar por sus títulos. Había peleas con los Chuwa, por ese motivo a los títulos se había trasladado a la estancia del medio a la capilla. Y después se habían perdido. De eso mi papá lloraba, diciendo los mejores documento se han perdido" (THOA, 1988).

Los trámites y papeleos tuvieron ocupados a Santos Marka Tula en la ciudad de La Paz, durante casi toda la campaña del Chaco, entre tanto la situación en su ayllu se había tornado difícil. Celestina Barco recuerda: "una anciana era la que hacía ofrendas a los papeles, cuando Santos Marka Tula salía de las comunidades, con rumbo a la ciudad de Sucre o a Lima (Perú). Ella sabía hacer volver del Chaco. Sabía saltar fuerte en la puerta de la capilla, llamando el espíritu de los jóvenes: "vengan, venga espíritu de los jóvenes, retornen, retornen –verdad había sido así, porque empezaron a volver nomás" (THOA, 1988). Así Santos Marka Tula, se unió al clamor de las mujeres de los ayllus, esposas, viudas y madres de los jaqis, enviados a la guerra del Chaco por la fuerza, ciento de mujeres. Celestina Barco narra: "Así se juntaron las mujeres dice, entonces reclamaron así, ya no más guerra, que paren esa guerra, ya no sigan exterminando a nuestra gente, así Santos Marka Tula había entrado a la ciudad con 120 mujeres" (THOA, 1988).

Santos Marka Tula cayó enfermo y fue presa fácil para el enemigo, un 13 de noviembre de 1939. Celestina Barco cuenta: "de aquí se fue con tos, como una peste, en eso mi suegra me recriminaban: 'mira tu padre esta mal, tú sabes reñirle nomás, eso no está bien'". Así me dijo. Desde esa vez se perdió. Pero dicen que el tata (cura de la hacienda de Santa Ana) Soria se le llevó diciendo 'yo te voy a curar, porque de aquí se había ido enfermo, por eso le habían llevando diciendo: Don Santos yo te voy a cuidar, pero había sido para carnearlo'" (karisiña, cortado por el karisiri).

El esfuerzo de la reconstrucción de la historia a través de la biografía de Santos Marka Tula nos muestra el rol de la mujer, desde el accionar político y ritual y, a la vez, como portadora de conocimientos. Nuevamente acá son los ancianos y las ancianas la fuente de consulta, que nos lleva a la autoeducación, especialmente aquella referida a la organización, formas de gobierno propio, formas de resolución de conflicto, formas de participación, donde obviamente la mujer debe tener un rol principal.

CONCLUSIONES

Hemos revisado la teoría feminista para comprender cómo el género puede ser recuperado como un instrumento político que nos permita aproximar de mejor forma la condición de minoridad de las mujeres y, con ésta, su condición de dominación. Revisamos los testimonios de la aun existente discriminación contra las mujeres, hemos revisado las conquistas y expresiones históricas del movimiento indígena, donde las mujeres, al vaciar sus conocimientos, apuntan hacia la verdadera descolonización.

La descolonización implica el esfuerzo de reconstruir la historia, que es la base para la recuperación de la identidad y, con ella, la autoestima de las mujeres indígenas, campesinas y afrodescendientes; *qhip nayra qhip ñawi* implica mirarse en el espejo de la historia, para reencaminar el *thaqi* (camino); el cumplimiento del ejercicio del camino implica la articulación de varios actores, como son las autoridades hombres y mujeres que en su condición de chacha warmi, reconstituyen el pensamiento qulla expresado en el concepto de qamaña o jakawi, para el buen vivir.

El pasar de la condición de *sullka* y *maytata*, a una condición de voluntad propia, implica

trabajar en la autoestima de la mujer indígena, afro y campesina; facilitar procesos y compartir con ellas hacia la conquista del *amuyu* (razón) y el *piqi* (cabeza). Implica la transgresión de la norma, hacia un pensamiento con razón de ser, un pensamiento con *ajayu* (espíritu) y *qamasa* (voluntad propia).

Entonces el género, al descolonizarse, hace esfuerzos concretos para que sean las mujeres indígenas, originarias, campesinas y afrobolivianas quienes nombren sus propias categorías de subordinación, puedan recuperar su historia y cumplan su misión en situación de igualdad y libertad.

BIBLIOGRAFÍA

Aldunate, Victoria
2010 *Una vida sin violencia: Sin despatriarcalización, no hay solución.* www.kaosenlared.net. Revisado el 22 de abril de 2010.

Aron, Raymond
1961 *Dimensiones de la conciencia histórica*. México: Fondo de Cultura Económica.

CADIC
2010 Encuentro Nacional de Mujeres Afro Bolivianas. Documento interno de trabajo. La Paz, Bolivia.

CEMIG
2010 Taller de fortalecimiento de liderazgo de mujeres Guarayas. Documento interno de trabajo. Santa Cruz, Bolivia.

CONAMAQ
2010 Documento interno de trabajo sobre el Chacha Warmi. Marzo. La Paz, Bolivia.

CPESC
2010 Taller sobre la ley de Deslinde Jurisdiccional. Documento interno. Abril. Cochabamba, Bolivia.

Congreso Nacional de Autoridades Originarias de los Ayllus-Comunitaria del Pueblo Aymara
1986 Memoria. Potosí, del 4 al 6 de diciembre.

Choque, María Eugenia
1999 *La participación de la mujer en la defensa de los derechos indígenas.* Publicado en archivos del THOA. La Paz: THOA.
2009 *Participación política de la mujer indígena: Retos y desafíos.* Publicada en cuadernos para el Programa Inclusión de Género, Raza y Etnia en Programas de Pobreza. La Paz: UNIFEM.

Choque, Roberto
1979 La situación social y económica de los revolucionarios del 16 de julio de La Paz. Tesis de licenciatura. La Paz, UMSA.

Cieza de León, Pedro
1986 *Crónica del Perú* Primera Parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fernández, Silvia
2009 *Guía operativa para la transversalizacion de la Igualdad de Género en la Planificación Sectorial del Desarrollo.* La Paz: Gente con Talento.

FENATRAHOB
2010 Reformulación de la Ley 2450. Documento Interno de trabajo. Febrero, La Paz, Bolivia.

Garcilaso de la Vega
2001-1605 *Crónicas de Garcilazo de la Vega*. México: Edición Fondo de Cultura Económica.

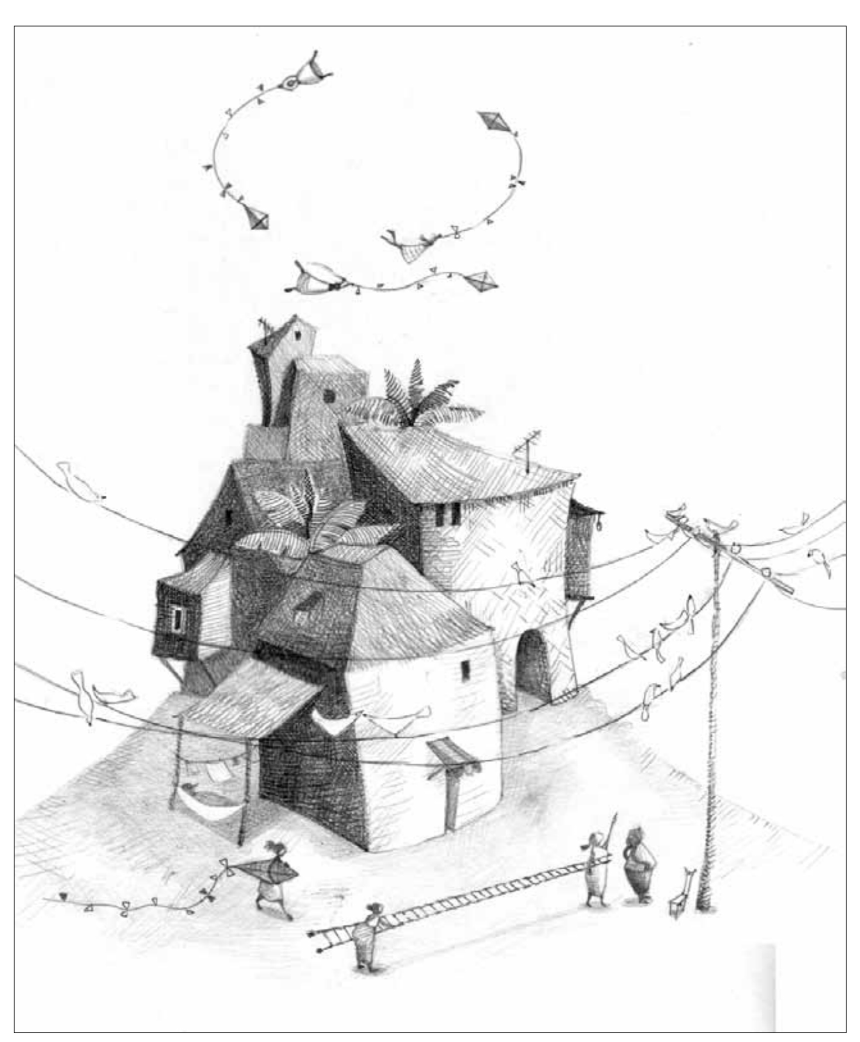
Lagarde, Marcela
1996 *Género y feminismo*. Primera Edición. España: Grafistaff Ediciones.

Mamani, Carlos
1989 *Metodología de la Historia Oral*. La Paz: THOA.

Paredes, Julieta
2010 *Hilando fino.* La Paz: DED.

THOA
1988 *El Indio Santos Marka Tula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la republica*. La Paz: THOA.

Titu Cusi Yupanqui
1992 *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.



Romanet Zárate. *Sin título*. Lápiz sobre papel. 2009